

## **BAB IV**

### **RELEVANSI TEOLOGI ISLAM TRANSFORMATIF TERHADAP PEMIKIRAN KEAGAMAAN DI ERA KONTEMPORER**

#### **A. Wacana Pemikiran Islam Kontemporer di Indonesia**

Sebelum membahas lebih jauh bagaimana relevansi pemikiran teologi Islam transformatif yang digagas oleh Moeslim Abdurrahman dalam era kontemporer ini, maka dalam hal ini harus ditegaskan terlebih dahulu tentang Islam dan pemikiran Islam itu sendiri. Islam adalah wahyu, sedangkan pemikiran Islam adalah kebenaran subyektif hasil daya tangkap seseorang terhadap pesan wahyu yang obyektif. Sebagai kebenaran yang subyektif, pemikiran Islam cenderung kondisional dan situasional sesuai dengan perkembangan informasi di sekitar pembacaan pesan Tuhan pada seseorang baik pada tingkat pengetahuan maupun pengalaman. Oleh karena itu setiap lontaran pemikiran Islam harus diperlakukan sebagai karya ijtihad dalam rangka menggapai kehendak tuhan.

Perkembangan pemikiran keagamaan, khususnya Islam di negeri ini memang tidak pernah berhenti, tidak pernah sepi, oleh karena itu memang selalu menarik untuk diamati, dikaji dan diteliti. Kalau memperhatikan perkembangan pemikiran Islam di Indonesia, tampaknya tidak bisa dilepaskan dari perkembangan pemikiran keagamaan yang terjadi di Amerika, Eropa maupun di jazirah Arab. Di benua Amerika telah lama berkembang pemikiran keagamaan yang mengarah pada rekontekstualisasi doktrin agama, pikiran

tentang perlunya dialog antar agama, dialog intrareligius dan dialog praksis. Sementara di Eropa telah pula berkembang pemikiran keagamaan yang sangat radikal yakni pikiran tentang perlunya reaktualisasi pemikiran keagamaan khususnya di kalangan Katolik dan Protestan.

Tampilnya beberapa pemikir Islam seperti Fazllur Rahman dengan pemikiran Neo-Modernisme Islam (*Islam and Modernity*), Hassan Hanafi dengan Kiri Islam (*al-Yasar al Islami*), Mohammed Arkoun dengan *Re-Thinking Islam*, juga turut mempengaruhi perkembangan pemikiran Islam di Indonesia. Telah banyak artikel dari Hassan Hanafi dan Mohammed Arkoun yang dibukukan dan diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia selain bahasa Perancis, Inggris dan Arab. Selain itu, beberapa karya dari pemikir Islam lain telah banyak diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia yang turut mempengaruhi jagad pemikiran Islam Indonesia seperti Nashr Hamid Abu Zayd yang berjudul “Tekstualitas al- Qur’an: Kritik terhadap Ulumul Qur’an (*Mahfum an Nash Dirasah fi Ilmil al-Qur’an*)”, Abdullahi Ahmed An- Naim yang berjudul “Dekonstruksi Syari’ah (*Toward and Islamic Reformation Civil Liberties, Human Right and International Law*).

Adapun tokoh seperti Muhammad Abed Al-Jabiri dan Khaled Aboue Fadl yang belakangan dianggap bercorak liberal menurut Zuly Qodir dalam bukunya “Islam Liberal: Paradigma Baru Wacana dan Aksi Islam Indonesia”, juga berpengaruh terhadap pemikiran Islam di negeri ini. Belakangan, Khaled menjadi salah satu pemikir Islam mutakhir di Indonesia, karena sudah beberapa kali datang ke Indonesia yakni pada tahun 2005 dan 2006 untuk memberikan

ceramah, baik di UIN Jakarta, UIN Yogyakarta maupun lembaga- lembaga nonpemerinta, seperti Lakpesdam NU, Al Maun Foundation, ICIP, Muhammadiyah, PBNU dan seterusnya. Khaled Aboue Fadhl benar- benar melanjutkan intelektual- intelektual sebelumnya yang pernah datang ke Indonesia untuk memberikan pencerahan pada “kebekuan” pemikiran Islam di Indonesia.<sup>1</sup>

Selain terpengaruh dari model dan corak pemikiran keagamaan dari benua Eropa, Amerika dan Timur Tengah, pemikiran keagamaan juga terpengaruh oleh perkembangan ilmu-ilmu sosial modern yang terus berkembang seperti sosiologi, antropologi, ilmu bahasa, semiotika dan ekonomi. Dalam ilmu-ilmu sosial modern tersebut berkembang pemikiran Neo-Marxis, Neo-Liberalis, Neo-Sosialis, Neo-Modernis dan Post-Modernis di samping pemikiran tentang *developmentalisme* dan *Independency theory*.

Secara geneologi, perkembangan pemikiran Islam di Indonesia sebenarnya telah mulai sejak pra kemerdekaan yang dimotori oleh organisasi- organisasi yang lahir pada waktu itu seperti Sarekat Dagang Islam yang kemudian menjadi Sarekat Islam, Muhammadiyah, Persatuan Islam (Persis) serta Nahdlatul Ulama (NU). Selanjutnya pemikiran Islam mulai memasuki wajah baru dengan munculnya isu- isu yang tidak sekeadar memunculkan soal- soal Islam konvensional, tetapi meluas mencakup berbagai aspek kehidupan. Para pemikir era ini diwakili oleh Harun Nasution, Mukti Ali dan Rasjidi yang dikenal dengan gelombang pertama pasca NU-Muhammadiyah.

---

<sup>1</sup>Zuly Qodir, *Islam Liberal: Paradigma Baru Wacana dan Aksi Islam Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), 50.

Pola pemikiran Islam Indonesia berkembang luas kira-kira tahun 1980-an sebagai respon atas kebijakan politik pembangunan orde baru. Pola-pola pemikiran tersebut seperti yang dikategorikan oleh M. Syafi'i Anwar meliputi pemikiran formalistik, substantialistik, transformatik, totalistik, idealistik dan realistik. Adapun tema yang muncul seputar Islam dan negara Nasional, Islam dan Pancasila, Islam dan Pancasila, Islam dan Keindonesiaan, Islam dan Kemodernan, Islam dan Demokrasi, Islam dan Pluralisme.<sup>2</sup> Tema-tema demikian menjadi fokus pembicaraan cendekiawan muslim karena dianggap sebagai bagian dari “nafas hidup” kaum cendekiawan terutama ketika berhadapan dengan rezim Orde Baru yang banyak melakukan penekanan dan intervensi dalam gerakan Islam Indonesia.

Setelah era 80-an, pemikiran Islam Indonesia semakin menyeruak ke perguruan tinggi seperti IAIN Syarif Hidayatullah (sekarang UIN), bahkan sampai ke lembaga swadaya masyarakat (NGO) yang selanjutnya menjadi embrio pemikiran Islam Liberal Indonesia.

Pemikiran Islam Indonesia kontemporer dikenal dengan pemikiran “Islam Liberal”. Penamaan pemikiran era ini lebih banyak merujuk pada istilah yang diberikan Charlez Kurzman pada sebuah buku *Liberal Islamic: A Sourcebook*, Oxford University, 1988, seta Leonard Binder, *Islamic Liberalism*, Chicago University, 1988. Padahal dalam kata pengantarnya, ungkapan “Islam Liberal” (*Liberal Islam*) menurut Kuzman terdengar seperti sebuah kontradiksi dalam periistilahan (*a contradictio in term*), namun pada

---

<sup>2</sup>*Ibid.*,67

akhirnya ia menyatakan bahwa istilah Islam Liberal tidak kontradiktif meskipun Kurzman sendiri tidak menjelaskan secara rinci apa yang dia maksud dengan “Islam Liberal”.

Menurut Kurzman, para penulis dalam buku antologinya bahwa kriteria liberal itu didasarkan pada:

- a) “Liberal” dalam beberapa pengertian (secara khusus, mereka yang bersikap oposan terhadap revivalis Islam)
- b) “Islam” dalam beberapa pengertian (mereka yang percaya bahwa Islam memiliki peran penting dalam dunia kontemporer, sebagai lawan dari kaum sekularis)
- c) (karya-karya mereka) dibaca secara luas baik di dalam maupun di luar negara mereka masing-masing
- d) Secara geografis mewakili seluruh dunia Islam
- e) Secara ideologis mewakili berbagai faham Islam liberal
- f) Secara temporer mewakili masa pasca-kekhalfahan (1920-an hingga sekarang), tetapi dengan penekanan khusus pada periode kontemporer.

Sementara itu, dalam kata pengantarnya Kurzman menyatakan bahwa secara historis, sebenarnya di kalangan pemikir-pemikir Islam banyak yang mendukung demokrasi, menentang teokrasi, jaminan pada hak-hak kaum perempuan, hak-hak non-muslim di negara Islam, pembebasan terhadap kebebasan berfikir, dan kepercayaan terhadap potensi manusia. Tema-tema ini merupakan tema yang bisa membahayakan buat diri mereka yang menyuarakan, sekaligus bagi negara yang memformalkan negara Islam.

Mereka inilah yang secara tradisi seringkali diabaikan oleh para pengamat Barat dan media Barat, yang lebih tertarik dengan hal-hal yang sensasional dan ekstremitas. Padahal mereka inilah yang bisa dikategorikan sebagai kelompok Islam yang mempertahankan tradisi liberal.

Lebih lanjut Kurzman mendefinisikan “Islam Liberal” (*Liberal Islam*) sebagai kelompok yang kontras berbeda dengan Islam adat (*customary Islam*) dan Islam revivalis (*revivalist Islam*). *Customary Islam* adalah sebuah Islam yang ditandai dengan kombinasi kebiasaan-kebiasaan kedaerahan dan kebiasaan yang dilakukan di seluruh dunia Islam. Misalnya penghormatan terhadap orang-orang yang dianggap suci, juga pertunjukan-pertunjukan ritual yang mengekspresikan tradisi-tradisi di daerah, seperti membunyikan *bedug*, tradisi musikal, menghormati ruh-ruh, perayaan tahun baru Islam dan sebagainya.<sup>3</sup>

*Revivalist Islam* adalah sebuah kelompok Islam yang bisa dikatakan sebagai “Islam Fundamentalis” atau “Wahabisme”. Islam revivalis menyerang *Customary Islam*, karena *Customary Islam* dianggap kurang memberi perhatian pada inti doktrin Islam. Dalam konteks Indonesia sering diidentikan dengan orang Islam yang memiliki pandangan abangan dalam kategori Clifford Geertz, atau tradisiobalis Islam bila mengikuti Deliar Noer dan Nakamura.<sup>4</sup>

Sedangkan tradisi Islam Liberal (*Liberal Islam*) adalah tradisi yang menghadirkan masa lalu dalam konteks modernitas, dan menyatakan bahwa Islam jika dipahami secara benar maka ia akan sejalan dengan liberalisme

---

<sup>3</sup>Charlez Kurzman, *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer Tentang Isu-isu Global* ter. Bahrul Ulum (Jakarta: Paramadina, 2003), xvi.

<sup>4</sup>*Ibid*

barat. Adapun bentuk-bentuk Islam Liberal dapat dibedakan menjadi tiga yaitu: *Islam Liberal* secara eksplisit didukung oleh syar'ah, *Silent syari'ah*, yaitu sikap liberal yang dibiarkan oleh syari'ah, karena syari'ah boleh diinterpretasikan secara terbuka, oleh siapa saja, ketiga, *interpretasi atas syari'ah* (hukum) Islam sehingga siapa saja bisa melakukannya. Pendek kata, islam liberal dapat dikategorikan menjadi tiga: *Liberal Syari'ah*, *Silent Syari'ah* dan *Interpreted Syari'a*.

Menurut Kurzman, terdapat enam tema pokok yang senantiasa diwacanakan kelompok Islam liberal. Tema *pertama* adalah menentang teokrasi. Tema ini di antaranya dapat diamati dari pemikiran 'Ali 'Abd al-Raziq, yang kemudian dipertegas oleh Khalaf Allah. Keduanya menekankan bahwa wahyu Allah menyerahkan bentuk pemerintahan pada konstruksi pemikiran manusia. Bahkan Khalaf Allah dapat dikatakan melampaui pandangan 'Ali 'Abd Raziq karena menyatakan bahwa Islam berkesesuaian dengan demokrasi.

Menurutnya, al-Qur'an menyusun prinsip-prinsip dasar demokrasi dan menuntut umat Islam untuk merumuskan implementasinya. Wahyu Tuhan bukan sekedar membolehkan, tetapi juga menghendaki demokrasi. Karya Mahmud Taleqani (Iran, 1911-1979), seorang pemimpin Revolusi Iran, juga mengungkapkan kekhawatirannya terhadap munculnya teokrasi di Iran. Keberatan terhadap teokrasi juga dapat disimak melalui tulisan Muhammad Sa'id al-'Asmawi (Mesir, lahir 1932) yang menyatakan bahwa al-Qur'an

memaksudkan syari'ah sebagai sebuah jalan (*path*), bukan sebagai sistem hukum yang siap dipakai untuk diberlakukan.

Tema *kedua* adalah demokrasi. Tema ini diperdebatkan dengan penekanan khusus pada konsep musyawarah (*shûrâ*) yang digunakan untuk memberikan kesempatan atau menuntut pernyataan kehendak umum dalam masalah-masalah kenegaraan. Mehdi Bazargan, seorang pejuang demokrasi yang pernah ditunjuk sebagai perdana menteri sementara oleh Imam Khomeini, merupakan pendukung utama konsep *shura* sebagai demokrasi. S. M. Zafar (Pakistan, lahir 1930) berpendapat bahwa sistem pertanggungjawaban pemerintah harus disesuaikan dengan kebutuhan-kebutuhan masyarakat yang berbeda. Menurutnya, pemerintahan parlementer adalah alat yang paling efektif untuk menjamin pertanggungjawaban di zaman kontemporer ini. Argumen lain mengenai penerapan demokrasi dapat juga diamati dari tulisan M. Natsir (1908-1993), seorang yang dikenal sebagai penjaga tradisi yang kukuh. Dalam tulisannya yang berjudul; *Revolusi Indonesia*, Natsir mengutip banyak ayat al-Qur'an untuk mendukung argumentasinya mengenai pentingnya demokrasi dalam kondisi-kondisi nasional tertentu.

Tema *ketiga* adalah hak-hak perempuan. Tema ini umumnya untuk merespons ayat-ayat al-Qur'an dan Hadith yang kelihatannya menunjukkan kontradiksi dengan hak-hak perempuan, sebagaimana dipahami Islam liberal. Sebagai contoh ayat yang menerangkan tentang hak poligami bagi laki-laki, hak unilateral kaum pria untuk bercerai, hak-hak kewarisan dan kesaksian hukum pria yang lebih besar. Demikian halnya dengan Hadith-hadith yang



berbicara tentang jilbab, pemisahan gender, dan hak kaum perempuan untuk menjadi pemimpin. Tokoh seperti Benazir Bhuto (Pakistan, lahir 1953) dan Aminah Wadud Muhsin (Amerika Serikat, lahir 1952), merupakan figur menganjurkan agar kita memeriksa kembali pernyataan-pernyataan (al-Qur'an dan Hadith) tersebut dan menyimpulkan bahwa pernyataan itu tidak benar-benar mengurangi hak-hak kaum perempuan sebagaimana anggapan sebagian orang. Keduanya juga dikenal sangat *concern* membahas secara lebih luas tentang ayat al-Qur'an dan Hadith yang seringkali ditafsirkan untuk membenarkan dominasi laki-laki terhadap perempuan. Selain menyuarakan adanya kesalahan dalam menafsirkan syari'at sehingga menjadikan terbatasnya hak-hak perempuan.

Tema *keempat* adalah hak-hak non muslim. Tema ini membicarakan hubungan antar agama, hak-hak non-muslim, terutama ahli kitab (Yahudi dan Kristen) untuk tetap menjalankan agama mereka, sepanjang mereka menunjukkan kesetiaannya dan membayar upeti kepada pemimpin muslim yang berkuasa. Persoalan ini muncul di tahun pertama Islam dalam konteks penaklukan kaum muslim terhadap non-muslim. Ali Bulac (Turki, lahir 1951) termasuk intelektual yang menerima tradisi tersebut sebagai model bagi perlakuan yang manusiawi terhadap non-muslim. Dasar pijakan Bulac adalah Piagam Madinah (*Medina Document*), yang ditandatangani Nabi Muhammad, pihak Yahudi dan kaum musyrik. Beberapa penulis lain berpendapat agak berbeda karena kaum muslim telah dihadapkan pada keadaan-keadaan yang berbeda dari saat ketika syari'ah dibentuk. Apalagi jika aturan tersebut

diterapkan di negara-negara di mana kaum muslim berada dalam pemerintahan non-muslim. Humayun Kabir (India, 1906-1969) dan Dimasangcay A. Pundato (Filipina, lahir 1947) mewakili respon Islam liberal terhadap situasi yang demikian, seperti terjadi di India dan Philipina. Keduanya bahkan mengambil sikap beroposisi terhadap gerakan separatis Islam. Chandra Muzaffar (Malaysia, lahir 1947) dan Rusmir Mahmutcehajic (Yugoslavia-Bosnia, lahir 1948) berbicara mengenai situasi yang agak berbeda, di Malaysia dan Bosnia-Herzegovina, sebuah pemerintahan mayoritas muslim yang kecil tetapi kurang memiliki cukup kekuasaan terhadap komunitas non-muslim.

Tema *kelima* adalah kebebasan berpikir. Tema ini merupakan inti dari persoalan Islam liberal. Sebab kaum liberal harus mempertahankan kebebasan berpikir agar dapat memberikan dasar pembenaran terhadap pengungkapan pemikiran yang lainnya. Kebebasan berpikir dibicarakan dalam konteks ijtihad, dan berkaitan dengan pembahasan: siapa yang boleh berbicara dan apa saja yang boleh dibicarakan. Pertanyaan; siapa yang boleh berbicara (berkaitan dengan orang yang boleh melakukan ijtihad), merupakan persoalan yang sangat penting bagi kaum liberal. Shahrour misalnya, sebagai seorang yang berlatar belakang teknik, menyatakan bahwa metodenya dalam menganalisis al-Qur'an adalah bersifat ilmiah, suatu usaha yang jelas berbeda dibanding ijtihad mazhab tradisional.

Tema *keenam* adalah gagasan tentang kemajuan (*the idea of progress*). Tema ini merujuk pada pandangan pemikir muslim yang melihat modernitas

dan perubahan sebagai perkembangan positif yang potensial. Sikap ini merefleksikan sebuah peralihan kebiasaan yang signifikan dari pandangan tradisional dalam Islam, yang memandang sejarah kontemporer sebagai kemunduran dan peralihan yang berkesinambungan dari masa-masa awal pewahyuan yang diagungkan. Muhammad Iqbal (India, 1877-1938), menempatkan prinsip tentang pergerakan pada bagian inti teologinya (*the principle of movement*).

#### **B. Teologi Islam Transformatif dalam Wacana Pemikiran Kontemporer**

Pemikiran teologi Islam transformatif yang digagas oleh Moeslim Abdurrahman ini lahir dalam konteks Indonesia, tepatnya pada zaman orde baru akibat politik pembangunan dibawahnya yang sangat memojokkan dan memarjinalkan kelompok Islam. Umat Islam selama proses pembangunan orde baru diterapkan benar-benar mengalami proses peminggiran yang dahsyat dan bertabrakan dengan arah modernisasi, terutama yang hanya mengarah pada pertumbuhan sektor ekonomi, tidak diimbangi dengan religius.

Sebagai corak pemikiran yang lahir atas persoalan yang berkembang di tanah air yang menyangkut dunia Islam, maka pemikiran teologi Islam transformatif dari Moeslim Abdurrahman ini tidak bisa terlepas dari pola pemikiran Islam lain yang berkembang pada saat itu. Di sini menurut Moeslim Abdurrahman sendiri bahwa teologi Islam transformatif merupakan alternatif dari paradigma pemikiran modernisasi dan totalistik. Dalam teologi transformatif, semua persoalan peradaban manusia sekarang ini dianggap

berpangkal pada persoalan dan ketimpangan sosial- ekonomi, karena adanya struktur yang tidak adil.

Oleh karena itu paradigma yang dipakai dalam teologi transformatif ini adalah manusia ditentukan oleh lingkungannya, sehingga dalam melakukan transformatif dan *egalitarianisme* yang dilakukan adalah mengubah dunia untuk mengubah manusia, bukan mengubah manusia untuk mengubah dunia. Dari sinilah kemudian pentingnya sebuah refleksi teologis dengan pembacaan konstruk masyarakat agar dapat menimbulkan gerakan- gerakan transformasi sosial.

Melihat pemikiran teologi Islam transformatif dari Moeslimn Abdurrahaman, maka akan tampak kecenderungan memakai teori-teori sosial kritis yang digabungkan dengan hermeneutika teks dan sosial. Seperti kerangka teoritik Gramsci yang membahas hegemoni, Paulo Fraire yang menekankan pada penyadaran pada kaum tertindas dan pentingnya membangun perspektif teologi pembebasan.

Hal itu bisa dilihat dari analisis Moeslim Abdurrahman terhadap kondisi sosial-keagamaan pada waktu itu sehingga dia melahirkan gagasan teologi Islam transformatif. Paling tidak di sini ada tiga problem yang menjadi analisis Moeslim yaitu: *Pertama*, adanya proses modernisasi atau politik pembangunan pada masa Orde Baru ternyata di satu segi hanya bisa diakses oleh kelas menengah ke atas saja. Sementara itu, marginalisasi sosial meluas ke mana-mana dan khususnya kalangan masyarakat petani dan buruh betul-betul tidak terjangkau oleh pesan-pesan Islam yang memihak hegemoni pembangunan

tersebut. Analisis ini diperoleh oleh Moeslim Abdurrahman ketika dia melakukan penelitian di masyarakat pada beberapa daerah pantai Utara (Pantura) Jawa dan di Banten dalam penelitiannya tentang pandangan hidup Ulama. Dari sinilah kemudian Moeslim menyimpulkan bahwa ada suatu keadaan di mana pesan-pesan agama sangat segmentatif dengan proses sosial yang mengusir banyak orang dari modernisasi atau pembangunan.

*Kedua*, orang-orang yang bergerak di LSM atau NGO yang mengadakan *community development* ternyata sama sekali tidak bersentuhan dengan masalah *cultural reform* apalagi *social reform* yang berkaitan dengan proses marginalisasi ini. *Community development* pada mereka tidak lebih hanya sebagai fenomena aktivis dan tidak merupakan suatu proses dinamika sosial yang kreativitasnya digerakkan oleh masyarakat sendiri. Pada akhirnya *community development* oleh kalangan aktivis LSM sebenarnya sangat elitis di kota-kota dan mereka tidak bisa turun ke bawah dalam suatu spirit baru untuk menciptakan kreativitas sosial dari bawah. Jadi mereka tidak menjadi *agency* atau suatu kekuatan dari bawah, tetapi sebaliknya mereka berhenti pada pertarungan tingkat wacana di kalangan perkotaan. Hal ini menurut Moeslim hanya menjadi suatu kekuatan intelektual saja, bukan sebagai suatu gerakan kekuatan transformasi sosial. Melihat kondisi demikian maka harus ada rumusan baru mengenai pesan Islam sekarang yang berkaitan dengan proses transformasi sosial.

LSM atau NGO seperti di atas menurut Moeslim pada umumnya tidak terlalu *appreciate* dengan kekuatan simbolis agama yang diyakini oleh

masyarakat. NGO-NGO itu pada umumnya sekuler: mereka menjadi agen-agen wacana modern, seperti wacana demokratisasi, *civil society*, dan sebagainya. Mereka tidak pernah mencoba menggunakan bahasa simbolik masyarakat yang bersangkutan untuk *empowering* masyarakat agar sesuai dengan keyakinan sendiri. Jadi konsep-konsep *emansipasi* yang seharusnya berakar sangat dalam dengan keyakinan-keyakinan agama, dalam proses transformasi sosial diabaikan.

*Ketiga*, adanya proses Islamisasi yang berkembang di Indonesia yang sering dikatakan sebagai semarak Islam sama sekali tidak mempedulikan proses redistribusi sosial. Distribusi ini tidak diperhatikan oleh proses pembangunan, sehingga Islam menjadi sangat ritualistik. Maka tatkala umat Islam kehilangan ideologi yang bersifat *emansipatoris*, agama kemudian tidak memberikan pertautannya dengan proses sosial ini.

Berangkat dari problem itulah kemudian dengan analisis sosialnya, Moeslim memperkenalkan istilah teologi transformatif. Menurutny ketika melihat relasi kekuasaan dengan hegemoni pembangunan, maka tampak sangat diperlukan bahasa simbolik yang menjadi refleksi tesologis. Untuk itu yang sangat dibutuhkan adalah munculnya ulama-ulama baru dari kalangan sendiri. Mereka ini disebut sebagai ulama rakyat organik atau meminjam istilah Antonio Gramsci dengan *intellectual organic*. Ulama organik ini adalah siapapun yang bisa mengartikulasikan keadaan kemudian dapat menemukan *religious voices* (suara-suara agama) yang kemudian memperkuat artikulasi itu,

sebagai *counter hegemoni* terhadap agama yang telah dipakai sebagai pembenaran simbolik sehingga agama itu kemudian menjadi membebaskan.

Oleh karena ulama-ulama organik ini yang mengartikulasi keadaan mereka, sehingga proses refleksi teologis dan membaca konstruk sosial yang sedang dijadikan konteks untuk *emansipatoris* menjadi lebih intens. Hal itu barangkali juga dapat menjadi sarana menemukan gerakan-gerakan yang muncul dari rakyat sendiri, yakni mereka melakukan *regrouping* baru dan memahami bagaimana memunculkan kesadaran kolektif (*collective consciousness*) untuk mengubah keadaan. Kesadaran kolektif itu haruslah berasal dari masyarakat sendiri, sehingga bisa menghasilkan proses *historical change from below*.

Sejak awal yang menjadi analisis teologi transformatif adalah penyebab kemiskinan, keterbelakangan dan kemunduran umat dari sudut pandang struktural. Selama ini, teologi modernisasi sudah memecahkan problem tersebut dengan menunjukkan bahwa “ada yang salah” dalam berteologi selama ini. Dalam bahasa retorikanya, pada dasarnya keterbelakangan dan kemunduran umat disebabkan oleh sikap fatalistik, dan penyerahan diri kepada nasib, atau karena etos sosial dan etos kerja yang rendah.

Berbeda dengan teologi transformatif, bahwa keterbelakangan bukan disebabkan faktor-faktor teologis, budaya, atau mentalitas, tetapi disebabkan oleh ketidakadilan hubungan antara dunia maju dan dunia ketiga, yang berwatak *imperialisme* pada tingkat global, dan bentuk-bentuk eksploitasi serta

hubungan yang tidak adil pada tingkat lokal, yang dijalankan melalui hubungan dan cara produksi yang menghisap.<sup>5</sup>

Dari sini kemudian dapat kita ketahui cara berfikir yang struktural dari teologi transformatif yakni berusaha memperhitungkan penderitaan dan kebutuhan yang dirasakan para pelaku dalam suatu kelompok sosial, dengan cara melihatnya sebagai akibat dari konflik struktural di dalam tatanan sosial yang ada. Teologi ini berusaha menggambarkan konflik-konflik struktural tersebut dengan cara memberikan penjelasan historis sebab-sebab terjadinya penindasan.

Dengan demikian, teologi transformatif ini tidaklah memisahkan antara teologi dan analisis sosial, bahkan menyatukannya dalam daur dialektis: dari kritik ideologis, ke kritik tafsir, kemudian mencari tafsir alternatif dan mewujudkannya dalam tindakan praksis sosial sebagai praksis teologis. Dari sini kemudian diketahui bahwa teologi transformatif berusaha memanfaatkan sekaligus mensintesis berbagai analisis sosial dan tafsir Kitab Suci atas realitas sosial-keagamaan dewasa ini.

Dari refleksi teologis terhadap kondisi sosial-ekonomi, Islam transformatif menghendaki agama sebagai ruang transformasi sosial yang mampu melakukan *empowering* terhadap masyarakat karena bangsa Indonesia adalah masyarakat yang memiliki keyakinan agama, sehingga persoalan-persoalan ketidakadilan semestinya diselesaikan melalui mekanisme pemahaman agama yang reflektif terhadap sejarah masyarakat. Dalam konteks

---

<sup>5</sup>Mansour Fakih, "Mencari Teologi untuk Kaum Tertindas," dalam *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam: 70 Tahun Harun Nasution* (Jakarta:LSAF,1999),165-167.



ini, Islam dapat menemukan ruang artikulasi baru yang mampu menciptakan praksis sejarah yang lebih adil. Oleh karena itu, sesuai dengan pesan Islam yang terbuka, Islam harus terus memiliki tafsiran-tafsiran baru yang memberikan inspirasi terhadap *counter hegemoni* sitem yang menindas dan berpihak pada kaum miskin yang termarginalkan.

Melalui paradigma di atas dan realitas penindasan yang dialami masyarakat bawah, Islam transformatif menghendaki sebuah model keislaman yang memiliki kepekaan sosial terhadap kaum *mustadh'afin*. Menurutnya, Islam selama yang selama ini menjadi mainstream beragama masyarakat tidak mampu menjelaskan kemiskinan sebagai “rasionalisasi hidup”, yaitu sebuah penjelasan yang memaparkan sebab musabab terjadinya kemiskinan yang dialami masyarakat. Padahal sesungguhnya, Islam memiliki moralitas dan spiritualitas yang dapat menjelaskan terjadinya kemiskinan, dan mendorong perubahan. Dari sini kemudian, Islam harus memiliki “tafsir pembebasan” yang mampu mengangkat harkat kemanusiaan *mustadh'afin* dari himpitan struktur sistem yang berlaku di masyarakat.

Namun demikian, ketika makna ke-Islaman terus didominasi oleh patron kelas menengah ke atas, maka Islam kemudian menjadi legitimasi sumber-sumber ekonomi dan politik. Sementara itu, masyarakat bawah terus mengkonsumsi Islam sebagai kesalehan ritual yang hanya mampu melakukan *individual salvation*(penyelamatan individual), dan sama sekali tidak merubah sistem. Agama kemudian hanya berisikan janji-janji akhirat yang fatalistik, dan sama sekali tidak menyinggung realitas yang sedang dihadapi oleh masyarakat.

Melihat realitas dan ketimpangan tersebut, Islam harus melakukan *social struggle* untuk menciptakan *structural reform* yang lebih menjamin kesejahteraan masyarakat. Dari sini mekanisme yang ditawarkan oleh Moeslim Abdurrahman untuk mewujudkan teologi Islam transformatif, yaitu dengan melakukan penyadaran kolektif dari masyarakat yang tertindas. Jika kesadaran diri itu telah muncul, maka lahirlah simpul gerakan masyarakat bawah yang mengambil kekuatan dari pengalaman penderitaan yang mereka alami. Dengan begitu, kaum miskin yang termarginalkan tidak lagi mengkonsumsi tafsiran agama yang didominasi oleh kelas menengah ke atas, tetapi memiliki makna pembebasan baru dari agama yang didasarkan pada kondisi objektif mereka sendiri. Tafsiran keagamaan demikian terkenal dengan lingkaran hermeneutik atau tafsir transformatif.

Melihat corak pemikiran teologi Islam transformatif dari Moeslim Abdurrahman ini, maka dapat diketahui bahwa Islam transformatif bertolak dari pandangan dasar bahwa misi Islam yang utama adalah kemanusiaan seperti kasih sayang, sopan santun, kejujuran dan keikhlasan, menegakkan nilai-nilai demokratis seperti kesederajatan (*egaliter*), kesamaan kedudukan (*equality*) dan sebagainya. Dengan demikian misi Islam sebagai *rahmatan lil 'alamin* akan terwujud. Untuk itu Islam harus menjadi kekuatan yang dapat memotivasi secara terus-menerus dan mentransformasikan masyarakat dengan berbagai aspeknya. Selain itu pemikiran dari Islam transformatif ini didasarkan pada tradisi intelektual Barat, terutama di bidang sosial-ekonomi dan politik.

Barangkali jika disandingkan dengan pemikiran era kontemporer, dengan memakai analisis Charles Kurzman berdasarkan tema-tema yang yang diwacanakan. Islam transformatif lebih mendekati pada tema “Gagasan tentang Kemajuan” yakni memakai ilmu-ilmu sosial kritis dari Barat telah menunjukkan bahwa Islam menerima modernitas, dalam hal ini adalah ilmu dari Barat tersebut yang dipandang sangat potensial dalam menganalisis kondisi sosial-ekonomi dan politik yang terjadi di Indonesia.

Selain itu, Islam transformatif juga memiliki semangat demokrasi yang tinggi yakni dengan prinsipnya bahwa misi Islam yang utama adalah kemanusiaan yang universal. Dengan demikian yang diutamakan dalam Islam transformatif adalah mewujudkan keadilan sosial lintas kultur maupun agama.

Berkaitan dengan tafsir transformatif dan gagasan teologi Islam transformatif, maka di sini tampaknya tema tentang kebebasan berfikir menjadi relevan karena metode yang dipakai dalam tafsir transformatif seolah-olah liberal karena pertama kali yang dilihat adalah konstruk sosial bukan teks dari ayat itu sendiri.